

中国的

美学问题

Aesthetic Problems of
China

程
勇 / 著

美学

问题

復旦大學出版社



中国的

美学问题

Aesthetic Problems of
China

程 勇 / 著

美学

问题

復旦大學出版社



图书在版编目(CIP)数据

中国的美学问题/程勇著. —上海:复旦大学出版社,2020.10
ISBN 978-7-309-15293-7

I. ①中… II. ①程… III. ①美学-研究-中国 IV. ①B83-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2020)第 154547 号

中国的美学问题

程勇著

责任编辑/胡欣轩

复旦大学出版社有限公司出版发行

上海市国权路 579 号 邮编:200433

网址: fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

门市零售: 86-21-65102580 团体订购: 86-21-65104505

外埠邮购: 86-21-65642846 出版部电话: 86-21-65642845

上海崇明裕安印刷厂

开本 890 × 1240 1/32 印张 10.375 字数 260 千

2020 年 10 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-15293-7/B · 733

定价: 62.00 元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社有限公司出版部调换。
版权所有 侵权必究

浙江省哲学社会科学重点研究基地

浙江工业大学浙江学术文化研究中心资助出版

序言 | Foreword

本书题为“中国的美学问题”，所讨论者既是属于(of)中国的美学问题，也是关于(about)、指向(to)中国的美学问题。

“中国”一词首见于文献，是何尊之铭文：“唯武王既克大邑商，则廷告于天，曰：余其宅兹中国，自兹乂民。”该器铸于周成王时，铭文追述周武王筹建成周而其子成王纘继其业，可知至迟在周初，今河南洛阳所在中原地区就被称作中国，将其视作居于“天下之中”的“国”，而这“中”之定位，又是决定于由“天”亦即“上帝”或“太一神”所赋予王朝之合法性，因此也同时定位了天下的格局，天下其他部分都是因此一“中”而定。在周代文献中，“中国”的概念至少具有四种含义，即地理意义上的中原、政治意义上的天子之国、民族意义上的华夏民族、文化意义上的华夏文明。如《诗·大雅·民劳》：“惠此中国，以绥四方”“惠此京师，以绥四方”，如《礼记·王制》：“中国、夷、蛮、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、备器。五方之民，言语不通，嗜欲不同”等，都是从“宅兹中国”发展出来，而如考虑到张光直等学者论证的中国文明的连续性，则可以说这些含义的发生会更早。事实上，商代已经有“中商”之称谓。

将中国视作世界之中央、万邦之中心，是传统的中国观。石介说：“天处乎上，地处于下，居天地之中者曰中国，居天地之偏者曰四夷”^①，就是一个典范性的解释。这似乎是以自我为中心的看待

^① (宋)石介：《中国论》，见陈植锷点校《徂徕石先生文集》，中华书局1984年，第112页。

视野,但并不必然导向华夏中心主义、中国中心主义,因为在中国人眼中,有“家”、有“国”、有“天下”,虽然三者是类似同心圆的同构关系,但“天下”不仅比“家”“国”的外延要大得多,更具有逻辑而非事实上的优先性,意谓“家”“国”都以“天下”为存在论前提。在经历明清易代之巨变后,顾炎武提出了著名的“亡国与亡天下之辨”：“易姓改号,谓之亡国;仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下。”^①这清楚地表明了中国人“常把民族观念消融在人类观念里,也常把国家观念消融在天下或世界的观念里。他们只把民族和国家当作一个文化机体,并不存有狭义的民族观与狭义的国家观,‘民族’与‘国家’都只为文化而存在”^②。

天下主义的国家观决定了中国的疆域和族群构成并非固定不变。所谓“夷狄而中国,则中国之;中国而夷狄,则夷狄之”——这是中国思想正宗……它不是国家至上,不是种族至上,而是文化至上。于国家种族,仿佛皆不存彼我之见;而独于文化定其取舍”,因而“中国非一般国家类型中之一国家,而是超国家类型的”^③。这一思想极其深刻地影响了中国人对民族、国家和世界的基本理解,持续性地影响了古代中国的国家史、政治史的开展。“虽然秦制度终结了天下体系,但天下概念仍作为政治基因存在于中国实体里,使中国成为一个内含天下性之国家。尽管秦汉以来的中国不再经营世界,却试图把中国经营为一个天下的缩版”,“中国的双重性质注定了古代中国始终是一个未完成状态的概念,也是一个始终具有开放性的实体存在”,“时为秦之中土,时为唐元清之广域,或为十六国、南北朝、五代十国或宋辽金西夏之裂土”^④。

① (清)顾炎武:《日知录》卷十三“正始”条,见黄汝成《日知录集释》,上海古籍出版社2006年,第756—757页。

② 钱穆:《中国文化史导论》,商务印书馆1994年,第23页。

③ 梁漱溟:《中国文化要义》,上海人民出版社2005年,第144页,第21页。

④ 赵汀阳:《中国作为一个政治神学概念》,《江海学刊》2015年第5期,第12—13页。

天下概念造就了中国的开放性,一统概念则保证了中国的统一性。“‘一统’不是化多(多不复存在)为一,而是合多(多仍旧存在)为一……但此‘一’又非简单地合多为一,而是要从‘头’、始或从根就合多为一”^①,故一统之本意并非要将天下的所有存在同质化,而是要在保有各自品质、维持共在格局的基础上建立秩序,这个秩序必然是多样性和谐。一统就是要使天下从根源、始基上统一于中国与华夏,而“‘华夏’与‘中国’不能理解为大民族主义或者是一种强大的征服力量,它是一种理想,一种自民族、国家实体升华了的境界。这种境界有发达的经济、理想的政治、崇高的文化水平而没有种族歧视及阶级差别”^②。中国与华夏两个概念最初是重叠的,在中国的生长(疆域的变动、族群的融合、政权的更替)过程中,政治中心不一定是今天洛阳一带之中原,而掌握政权的也不一定是华夏族,但在中原地区发展成熟的华夏文明始终熠熠生辉。当华夏文明为孔子创立的儒家学派继承、发扬,并在西汉中叶获得尊崇地位,逐步形成了中国文化的骨干,儒家文化、儒家的纲常伦理及其教化,也就逐步成为建构中国文化认同的核心。

这些观念萌生于中国文明的源头,构成中国之为中国的内在规定性,而观念和制度的优势,使中国拥有足够强大的解释和掌控自我与历史的能力。但到了19世纪中叶,面对西方资本主义国家凭借现代性支撑与经济、军事实力支持而建构起的世界体系,中国失去了从容应对的自信和能力。在这个体系里,中国非但不是中心,甚至没有中国的位置,除非她浴火重生,转型为民族国家,中国才能重新获得主体性与存在感,以新的身份进入历史。强势崛起的欧洲势力是中国不能按照自身生存逻辑予以转化/内化的外部因素,而在中国内部,此前被治乱循环的解释模式、王朝兴亡的历

^① 刘家和:《论汉代春秋公羊学的大一统思想》,《史学理论研究》1985年第2期,第58—59页。

^② 杨向奎:《大一统与儒家思想》,北京出版社2011年,第2、1页。

史叙事掩盖了的社会和文化的结构性困境,也因欧洲列强全面入侵的刺激而显露无遗。在此“三千年未有之大变局”(李鸿章语)中,中国必须重新看待与设定自我,重新理解自我与世界的关系,并在这个陌生的世界中安置自我。

就基本事实说,中国的民族国家认同建构以中华民族多元一体的历史、文化格局为坚实基础,以“醒狮”“巨龙腾飞”为核心象征与政治/文化想象,强有力地支撑了现代中国社会、制度、文化诸层面的巨大变革。正如许多学者指出的那样,从梁启超首次提出中华民族的概念,清朝作为最后一个王朝国家的覆灭,到社会主义中国作为现代主权国家的正式建立,中国作为民族国家的政治认同建构已告完成,但文化认同建构则是始终在进行的宏伟工程。以实现中华民族伟大复兴为目标的当代中国,全面深刻地感受着全球化和现代性的普遍压力,也以和平崛起的姿态积极参与全球多样性图景的构建。在全球化和后殖民状态下,世界政治、经济格局与中国社会关系的重组,在重塑中国的国家形象、重建中国的政治生活与文化生活的同时,也使历史形成的民族国家认同遭遇来自内外两方面的挑战。这也几乎是各个民族国家都不得不面对并必须予以解决的问题,这不仅因为当今多数民族国家都是多民族国家,而且同样感受着全球化与现代性的压力,感受着因信息技术革命造成的时空压缩带来的身份归属的困惑。

上述简略勾勒足以显示“中国”内涵之丰富。最近五十年的考古新发现业已证明,中国文明的起源与古代埃及文明时间相近,在形态、特征上也有相似之处,但中国文明有自己的发展道路和规律,而且是唯一没有中断的文明,这是人类史的奇迹。历史学家也早已用大量确凿史料论证,从秦建立大一统中国算起,直到清代中叶,中国在多数时间内都是其他国家和民族学习的榜样,中国是其借以实现自我认同建构的富有魅力和美感的文化镜像。至于中国从王朝国家向现代民族国家的成功转型,中国特色社会主义建设

取得的伟大成就,中国崛起所显示的中国制度、中国方案的优越性,更是为思考现代性的多元开展,为广大发展中国家探索自己的发展道路,提供了范例和借鉴。无论在哪一方面,“我们中国人积累的历史经验和历史教训,对于整个人类历史发展有什么贡献,对于阐释人类的进步和人类的未来有什么样的意义,都是特别重大的问题”^①。

把这些问题说清楚,也就进入了“释中国”的核心——“何以中国”。但这不只是一个历史学问题,还是一个哲学问题,更是一个文化政治问题。此诚如张旭东所说,一个民族国家如何定位和建构自己的政治/文化身份,就意味着构成这个国家的民族将以何种性质、何种形式的主体性,面对自己的传统,构思自己的未来,参与不同文化和价值体系之间的沟通/竞争、普遍主义话语的生产与分配,“这实际上也就是一个争取自主性,并由此参与界定世界文化和世界历史的问题。这反映出一个民族的根本性的抱负和自我期待”^②。因此,要把这些问题说清楚,固然需要材料和事实的支撑——对上古中国的解释更是如此,但用来解释中国的理论也同样重要。“何以中国”既是一个知识论问题,也是一个价值论问题。

哲学家赵汀阳提出“检讨中国”和“重思中国”的概念,认为“‘重思中国’的历史意义就在于试图恢复中国自己的思想能力,让中国重新开始思想,重新建立自己的思想框架和基本观念,重新创造自己的世界观、价值观和方法论,重新思考自身与世界,也就是去思考中国的前途、未来理念以及在世界中的作用和责任”。它针对的是百年来中国人从负面出发严重自我批评的“检讨中国”的思想运动,“如果说检讨中国所感兴趣的是‘错误’,那么,‘重思中国’

① 李学勤:《尧、舜、禹的历史定位》,见其《中华古代文明的起源:李学勤说先秦》,生活·读书·新知三联书店2019年,第87页。

② 张旭东:《全球化时代的文化认同:西方普遍主义话语的历史批判》,北京大学出版社2006年,第2页。

关心的则是‘创造’”^①。据此,新时代的“释中国”,其着力所在,一是“创造自己独立的概念系统和艺术感觉系统去进行对文化的发现和创造”^②,二是发现和论证中国历史和经验中积极正面的价值,其目的所在,是将中国经验、中国观念从地方性知识建构为领导性的全球性知识,亦即在政治、经济实力逻辑的基点上,逐渐成为引领全球知识进步和体系重建的文明、文化体系。这绝非易事,但必得尝试,首先需要清理和调整的就是如下三种文化心理:

1. 文化自虐心理:沿袭近代以来“检讨中国”“揭老底”的思想模式,以之为现代意识与知识分子批判精神的体现,不能积极正面地看待中国思想、中国经验的价值。例如,对“存天理,去人欲”“饿死事小,失节事大”之类理学命题,不是从普遍伦理原则阐发其积极意义与生命力,而是一上手就具体化和简单化为封建意识形态而口诛笔伐。

2. 文化消闲心理:迎合平均化与世俗化的大众文化需要,以猎奇、探秘的眼光看待中国的历史和文化。于是,中华民族五千年辉煌的文明史,就被演绎成一部可供茶余饭后消遣的传奇,研究者则常被细枝末节的思想杂碎和知识片段纠缠不休,没有能力发明光大中华民族雄强、健全的生存气象和精神元素。

3. 文化冷漠心理:满足于“博物馆员”或“图书馆员”的身份,依照现代学科区划,将中国的事实和材料分门别类、贴签编号,充满敬意地送入各种规格的档案柜和保险箱,没有将传统文化看作“活的精神之流”和中华民族文化生命的慧根泉源,于是中国的知识以几何级飞速膨胀,而中国智慧却并不如期而至,他们所建构的中国传统和历史,乃是自绝于当代生活和现代化的典籍化、材料

① 赵汀阳:《天下体系》,江苏教育出版社2005年,第7、11页。

② 胡惠林:《文化产业发展与国家文化安全》,《上海社会科学院学术季刊》2000年第2期,第122页。

化的传统和历史。

其次需要清理和调整的就是解释中国的范式和方法。以鸦片战争为界,救亡图存、“保种保国”的巨大压力,迫使中国的知识精英以批判、检讨的态度反省自己的文化核心观念,将民族生存困境归咎于传统文化自身的缺陷,并以“师夷长技以制夷”的心态全面接受西方知识体系。由此建立起中国的现代学术体制,包括类型化的学科知识系统、承担知识传递功能的教育体制,以及置身于高校研究机构的各个学科领域的专家、学者构成的知识生产机制。继而,当他们运用西方的话语系统(概念、方法、模型)描述和解释自己的历史与文化,虽然内蕴着通过将地方传统改写成现代知识而建构民族文化认同的深刻用意,但由于已经将西方知识体系作为生产标准,其潜在的思想逻辑是“凡西方的即合理的,凡合理的即普遍的,凡普遍的即善的”^①,这种改写势必造成对中国传统之特性的遮蔽。这是因为,只有那些符合西方标准的思想材料才能纳入学科知识系统,获得合法性,此正如张岱年所体认:“区别哲学与非哲学,实在是以西洋哲学为表准,在现代知识情形下,这是不得不然的。”^②

一个典型的例子就是“中国哲学”的成立。例如,按郑家栋的分析,“由经学模式向哲学模式的转换,构成了中国学术近现代发展的一个重要方面。而此种转化是通过引进西方的‘哲学’观念及其所代表的一整套学术范式完成的。在此种转换中,西方的‘学术范式’处于主动的、支配的地位,而中国传统思想内容在很大程度上成为了被处理的材料。而沟通二者的桥梁,就是强调‘哲学’观念的普遍性”,这不仅造成对“心性理论”“天人合一”等“中国哲学”中特殊性问题的忽略,亦造成“中国哲学”界域的难以确定,“其所

① 余虹:《能否写“中国古代文学理论史”》,《文学评论》1998年第3期,第5页。

② 张岱年:《中国哲学大纲·自序》,中国社会科学出版社1982年,第17—18页。

涵盖的范围差不多是介于传统经学、子学和西方所谓‘哲学’之间”^①。美国汉学家安乐哲也指出：“那些继续使用西方超越语言，用他们熟悉的概念范式重塑中国古典哲学的学者似乎已不会用其他方式看世界了”，“最具有讽刺意味的是，那些由于把某种‘基础主义’的东西强加于中国古典哲学而引起的扭曲，在当代中国哲学家的合作努力下正得以长期保存”^②。

这种令人沮丧的格局必须改变。20世纪90年代以来，在文史哲领域展开的程度不同的关于学科合法性的讨论，体现着中国学者的文化自觉与朝向创造的焦虑，也涌现出与学科性质相适应的解决方案，有各种尝试、探索、实验。我们现在还不能断定新的研究范式、方法、话语已经成型，但可大致确定如下几点共识：

1. 我们需要“非西方”的思路而非“反西方”的逻辑，这不仅是中国所处形势使然，也是大度、包容的中国思想的内在要求，然而也只有先行反思西方学科框架和解释范式的适用性，甚至拆解据以构建的“中国历史”“中国思想”的七宝塔，中国的经验、观念、智慧才能呈现出本身所具有之活泼泼的开放性。

2. 我们需要秉持建构主义的中国观，在多种因素造就的中国的生长和开展中、在中华民族多元一体格局中看待和解释中国，而不是依赖某种凝固不变的“中国性”或“中华性”。事实上，“中国文化传统并不是单一的、铁板一块的知识体系、信仰系统或行为准则，也不会提供一个统一的观点看法，或统一的思维方式”^③。

3. 我们需要进入中国历史的自身脉络，遵循中国文化的内在视野，在与西方学术的对话中提出体现我们自己的问题意识的核

① 郑家栋：《“中国哲学”的“合法性”问题》，见赵汀阳主编《论证3》，广西师范大学出版社2003年，第283—284页。

② [美]安乐哲：《和而不同：比较哲学与中西会通》，北京大学出版社2002年，第32页。

③ 张隆溪：《中西文化研究十论》，复旦大学出版社2005年，第108页。

心概念,独立自主地发现和解释中国的历史,论证和确立中国历史和文化传统的独立性及其观念、制度、价值的优越性,并努力使其获得普遍性,亦即在全球范围内的可分享性,而这同时也是对具有普遍性的人类文化事实的反思。

上述讨论划定了本书所收论文的范围和主旨,是本书描述、解释和重构中国审美文化、中国人的审美生活及其反思的基础。这些论文分为三组:第一组论文带有元批判的性质,是对有关中国美学问题的研究视野、研究范式和研究方法等的反思和构思;第二组论文尝试在中国历史、中国文化和儒家思想的自身脉络中,描述儒家的审美思想,重构儒家的美学话语,如其所是地显示其特质、价值,及其对中国文化精神与中华民族共同体的塑造;第三组论文讨论当代中国的民族国家认同建构在审美文化领域的映射,思考如何在实现中华民族伟大复兴的战略框架内,构建旨在重塑、加强国家认同的国家文化长城和中华民族共同的精神文化家园。三组论文,虽然具体分析和阐释的对象有异,但研究预设和问题意识存在一致性,即重建中国的生活世界和思想世界。这无疑是一个巨大的中国问题,而之所以将其视为一个美学问题,则是因为在我看来,作为第一哲学的美学(杨春时语)的本性就是思考关于世界和人自身的大问题,而以礼乐文明为根柢的中国的政治和文化传统就是美学传统,“宅兹中国”设定的中国不仅是一个政治神学概念,也是一个美学概念。

目录 | Contents

序言	1
----------	---

第一部分 反思与想象

时代思想气象与文艺学研究	3
中国文学理论创新如何可能?	16
制度美学的概念与意义	25
休闲时代美学何为?	39
儒家思想与当代中国美学的开展	52
中国古代文论研究的两种类型	68
国家文化安全视野中的艺术教育问题	80

第二部分 描述与重构

前儒家时代的文论遗产	97
内圣外王与儒家美学的精神、逻辑及话语生成	111
六经之教与儒家文论之成型	124
从孔子到荀子：儒家制度美学的构型及其内在症结	145
圣王意识与一统事业	168

今文经学的制度美学与汉代审美制度的形塑	190
谶纬知识谱系中的儒家文论	210
理学文论话语建构的脉络与特质	232

第三部分 形象与镜像

审美文化与民族国家认同的关联性分析	251
红色记忆生产与民族国家认同的塑造	270
大众文化的中国形象建构批判	285
和谐中国形象建构的意义、类型与方式	300

第一部分

反思与想象

